

SÉRIE ANTROPOLOGIA

320

**LAS TRADICIONES MUSICALES
AFROAMERICANAS: DE BIENES COMUNITARIOS
A FETICHES TRANSNACIONALES**

José Jorge de Carvalho

**Brasília
2002**

Las Tradiciones Musicales Afroamericanas: De Bienes Comunitarios a Fetiches Transnacionales

José Jorge de Carvalho

I. Las tradiciones culturales en el marco del estado-nación

Las reflexiones esparsas que siguen surgieron en la oportunidad de un balance conceptual y práctico de una década de la Constitución colombiana en el año 2001.¹ Constitución que instituye, por la primera vez en la historia del país, un horizonte de pluralismo y diversidad simbólica, principios que representan, sin duda alguna, el núcleo de una agenda de actualización de la idea de estado-nación en el inicio del Tercer Milenio. Evaluar la propuesta de una nación multiculturalista en los países latinoamericanos implica tomar en cuenta, simultáneamente, varias dimensiones de la realidad política y cultural que nos circunda: la gran inestabilidad de los procesos de significación, en un mundo saturado de mensajes midiáticos que interpelan los circuitos regionales de comunicación; la profunda desigualdad presente en las estructuras globales de poder y dominación; y una presión gigantesca por internacionalizar los procesos de decisión que dicen respeto a las vidas de todos nosotros, incluso los habitantes de nuestras comunidades más remotas. En el interior de ese cuadro complejo, me preocupa el lugar de la cultura de origen africano en el contexto transnacional actual donde ella aparece como un fetiche poderoso.

En primer lugar, insisto en que el presente Coloquio tiene lugar cuando un cierto discurso ufanista sobre la globalización ya se muestra ingenuo, cuando no anacrónico. Roland Robertson, uno de los primeros formuladores de la idea actual de globalización, señala que las constituciones de los países empezaron a parecerse cada vez más unas con las otras a lo largo del siglo veinte.² Añadiría a esa relevante constatación de Robertson que ello no es mera coincidencia o resultado exclusivo y feliz de un intercambio libre de ideas y valores entre las naciones (fenómeno que sí existe, sobretudo entre los países que comparten las mismas regiones del planeta), sino que es consecuencia también de la dominación de las sociedades periféricas por el sistema mundial controlado por unos pocos países super-poderosos, justamente aquellos que imponen profundas transformaciones en las tradiciones culturales del mundo - y ello es lo que constituye precisamente el tema de esta exposición. Tomaré el caso de Brasil para ilustrar esas transformaciones, incluso porque nuestra Constitución, promulgada en 1988, en mucho se parece a la Constitución colombiana.

¹ Conferencia presentada en el Seminario Internacional “La Nación Multicultural. El Primer Decenio de la Constitución Incluyente, en la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, en noviembre de 2001. Agradezco a Jaime Arocha por el honor de la invitación al Seminario y a María Elvira Díaz por la ayuda con la transcripción de mi conferencia en Bogotá.

² Ver Robertson (1992 y 1996).

Cuando, en los años ochenta, se inició el proceso de reescribir la Constitución, la sociedad brasileña fue invitada a participar; o más bien, ella misma se invitó a unirse al esfuerzo de los congresistas. Prácticamente toda la sociedad civil organizada se movilizó como nunca en la historia del país para que el derecho a la diferencia y los derechos de la diferencia quedaran plasmados en el texto final, que avanzó en las reivindicaciones de los trabajadores, las mujeres, las minorías sexuales, las tierras de los indios y los descendientes de negros cimarrones, etc. Ya para reformarla, en los años noventa, el gobierno de corte neoliberal buscó dejar la sociedad de fuera del proceso, el cual fue asunto casi exclusivo de políticos y economistas. Y las consecuencias de esas nuevas reformas para la sociedad y la cultura han sido dramáticas, porque envuelven discusiones sobre patentes de la flora, de todas las plantas medicinales existentes en nuestro territorio; los recursos naturales; las privatizaciones de las empresas estatales; los proyectos científicos y tecnológicos; la reforma de la educación y de los sistemas de seguridad social; y, más próximo del tema de esta conferencia, los incentivos fiscales en el orden de la cultura. Entonces, en este mismo cuadro de las ya famosas “reformas”, también la política para la cultura se alteró porque, debido a la nueva intervención constitucional, la relación de la cultura con la sociedad se volvió mucho más instrumental.

Es en este contexto específico, en que se experimenta en los órdenes simbólico, ético y estético, las consecuencias de los llamados ajustes estructurales, que estamos viviendo hasta ahora. En este contexto neoliberal, las tradiciones populares, rearticuladas en el interior del estado-nación, fueron revistas a los ojos de la sociedad y finalmente reinsertadas en los grupos comunitarios y las colectividades que las manejan.

Mientras la Constitución de 1988 fue ocasión de esperanza y hasta júbilo por parte de la sociedad, la última reforma de la Constitución operó un trauma en los ciudadanos. Las poblaciones marginales, que conforman millones de personas y que son periféricas en relación a esa modernización excluyente, mantenían una relación histórica de opresión con los poderes regionales, pero por lo menos sabían cómo lidiar durante siglos con esas élites opresoras de tipo abiertamente clientelista. Cada comunidad negra, indígena, o mestiza, había establecido ya ciertos pactos, rituales y políticos, por lo menos a nivel del poder regional y sabían cómo manejarlo, cómo sobrevivir a aquella orden injusta logrando mantener una cierta perspectiva propia, por lo menos en algunos ámbitos de la vida individual y comunitaria.

La reforma del estado, que se inició de un modo sistemático con el gobierno de Fernando Henrique Cardoso a partir de enero de 1995, implicó que esas comunidades tuvieran que empezar a dialogar con un número mucho mayor de agentes políticos, económicos y sociales, además del poder regional ya conocido. Fundaciones estatales y privadas, ONGs nacionales e internacionales, organizaciones internacionales y mundiales, emprendedores comerciales relacionados con el turismo, movimientos ecologistas, todos ellos pasaron a interferir en el destino de las comunidades productoras de cultura tradicional. Se complejizó enormemente el abanico de agentes con los cuales las comunidades tienen que “dialogar” y negociar. Y también los funcionarios estatales, que siempre se representaban como autónomos a los ojos de esas poblaciones periféricas, perdidas en puntos distantes del país, en la verdad esos ya no son más, porque a su vez son subalternos de agentes internacionales, ubicados en el Primer Mundo, y que los dirigen y financian. El mal entendido cognitivo ocurre porque todavía tenemos una referencia conceptual de los agentes del estado como si ellos representaran estados todavía autónomos, soberanos - en fin, como si se tratara de

concreciones del estado nación occidental decimonónico.

La reforma de la Constitución, al abrir un nuevo comercio con la cultura tradicional, abrió también un nuevo campo psíquico, un nuevo imaginario, que refleja un tipo nuevo de relación comercial con las tradiciones, una nueva concepción de cultura como una fuente de emprendimiento netamente capitalista, que no era exactamente la manera como se la veía antes. Ése sería el primer punto de transformación: cambios del espacio nacional como el lugar de interlocución simbólica entre las tradiciones y los proyectos de modernización e internacionalización de la economía. En fin, regresando a la observación de Roland Robertson sobre lo parecido de las Constituciones, quizás sería más verdadero y crítico, en el sentido mejor de la palabra, enfatizar que los que más se parecen hoy día de hecho son las reformas constitucionales que han surgido en los países periféricos, puesto que todas ellas están destinadas a obedecer a la agenda única de la dominación impuesta al mundo por los países mimbros del G-7, liderados por el más poderoso de todos. Insisto, entonces: más que las Constituciones, Brasil y Colombia se enfrentan con la misma realidad de las reformas constitucionales para facilitar la “apertura” de sus economías y para el maquillaje de la política de las diferencias, tema que nos une primordialmente en esta Conferencia Internacional.

La música tradicional, la religión, las artes en general, vuelven ahora a teñirse de un nuevo valor afectado por un orden transnacional. Las colectividades nacionales pasan a mirar su propia cultura a partir de ese actual (des)orden político-económico transnacional y de allí surge la distinción, que me gustaría señalar, entre la tradición como fetiche y la tradición como una diferencia fundadora. En principio, la tradición puede ser vista como una diferencia fundadora y es en esa línea que se puede absorber, a pesar de las críticas justificadas, el gran discurso sobre el multiculturalismo. Podemos conceptualizar el multiculturalismo como una forma social y culturalmente horizontal de presentar la diversidad. Sin embargo, conforme lo teoriza, entre otros, Homi Bhabha, el multiculturalismo, destinado a celebrar la diversidad es, al mismo tiempo, un mecanismo ideológico para contener la diversidad, domesticar su radicalidad, su autonomía y sus impulsos. Ésta es precisamente la diferencia que establece Bhabha entre diversidad cultural y diferencia: la diferencia irrumpe siempre con una demanda de singularidad, de revisión de los procesos estables, de repersonalización, actitudes frente a las cuales probablemente el mundo del multiculturalismo anodino o horizontalizante no está preparado o interesado en enfrentar (en suma, ese campo tenso, que sería, de hecho, el campo de la diferencia).³ Así se observa, ahora, un cierto sentido de extrañamiento de muchos agentes en relación a su propia cultura de origen. Ello surge en el momento presente acompañado de una especie de perplejidad muy grande sobre qué es la cultura tradicional, qué significa hoy, con qué ojos se mira, y qué relación mantienen con ella, tanto los que la producen como los que sencillamente la consumen.

Me detengo entonces en los dos momentos de entender las culturas populares que mencioné arriba: el momento de la diferencia fundadora y el momento del fetiche. Para Brasil, el momento fundamental de la cultura tradicional como diferencia fundadora surgió con el llamado “movimiento modernista” en los años 20 y 30, y su más importante teórico y formulador fue Mario Andrade, todavía uno de los ícones del

³ Ver Bhabha (1994).

pensamiento sobre la nación. Según mi propia síntesis de las múltiples intervenciones creativas e dispersas de Mario de Andrade, su interés por llamar la atención sobre las formas tradicionales de canto y baile, las cofradías, la música, la poesía popular, radicaba sobre todo en que esos elementos culturales serían una especie de discurso oracular que debería mantener el carácter misterioso e impenetrable de la palabra sagrada en cuanto un recurso último de expresividad y posibilidad de redireccionamiento de los valores colectivos en momentos de crisis. Para que no fueran bastardizados y banalizados, deberían seguir siendo sagrados y oraculares, al mismo tiempo que deberían ser disponibles, abrirse al acceso de todas las clases y señalar para toda la sociedad la posibilidad de la participación. Según esa concepción que se puede extraer de la obra de Mario Andrade, habría un binomio, reserva y disponibilidad y esos serían los dos pólos del poder de la tradición cultural: la tradición tendría que ser accesible y al mismo tiempo tendría que mantener una reserva de misterio.⁴

Ese modelo modernista sería el modelo de un estado-nación fuerte, capaz de cuidar de sí mismo, de identificar sus fracturas y cementarlas con sus propios recursos políticos, simbólicos y estéticos. Se reconocía, en ese modelo, que la nación estaba desintegrada, no solamente por clases, pero también racial, étnica y regionalmente. A pesar de ello, se creía que los elementos necesarios para su integración estaban intactos, había una especie de autenticidad cultural que nadie ponía en duda. Lo que se cuestionaba era la distancia de clases y la disparidad de acceso a los bienes producidos por el país. En seguida al movimiento modernista, surgió un esfuerzo político por consolidar un estado nación llamado moderno, y que fue el populismo autoritario de la era de Getúlio Vargas, que es todavía el emblema de ese movimiento. Por ejemplo, en ese período, la *capoeira* (mezcla de arte marcial y baile de origen angolano) pudo finalmente dejar de ser marginal y mal vista y pasó entonces a tener un lugar de prestigio y un lugar de respeto en la nación. El samba también salió del gueto de las comunidades negras de la favelas de Rio de Janeiro y pasó a decir algo para la nación como un todo.

Fue en ese momento, con Vargas, que la cultura africana o afrobrasileña asumió una dignidad a los ojos de la nación, pudo ser incluida en las escuelas, sufrió un cambio, de ser marginada y deteriorada, a ser respetada y hasta promovida para fines populistas de legitimación del régimen. En ese espacio político que empieza con Mario Andrade y va hasta Vargas la *capoeira*, el samba y el carnaval entran en el imaginario de la nación, pero la estructura social no cambia, y las clases populares participan a partir de ese pacto que no cuestiona la desigualdad. Fue activado un mito de integración nacional que se fundió a ese pacto interclases demagógico y paternalista, cual sea, el mito de que era posible integrar a la nación sin promover una resolución de su profundo conflicto de clases.

Esas tradiciones culturales ganaron otra dimensión allí, aún con todas las contradicciones y con la continuidad del racismo. Obviamente, no estoy defendiendo ese populismo autoritario, pero él es importante para entender adónde estamos ahora. En aquél entonces, por lo menos se hablaba de una cierta dignidad de la cultura brasileña. Mario de Andrade no se veía como un subalterno. Él se construía como una persona con formación europea, pero capaz de pensar en el espacio nacional e intentar resolver algunos de sus problemas específicos del espacio nacional. Otro personaje

⁴ He teorizado sobre esa relación modernista con la tradición, encarnada en la obra de Mario de Andrade, en otro trabajo (Carvalho 2002a).

importante de la época, que jugó un papel semejante al de Mario de Andrade, fue el compositor Heitor Villa-Lobos, que también estableció un pacto con las tradiciones culturales en un proyecto de nacionalismo estético que presuponía la nación como el espacio privilegiado de interlocución simbólica.

El otro momento que me parece emblemático es el momento del cambio constitucional en los años noventa, que cambia también cómo se ve la cultura a partir del estado, sobre todo a partir de la política de incentivos fiscales para los apoyos a la cultura tradicional. La política de meros incentivos fiscales significa tomar ahora la cultura como más un tipo de mercancía en un nuevo mercado financiero mucho más veloz, más osado, mucho más voraz, y que necesita expandirse a una velocidad sin precedentes.

Es la expansión entonces de esa voracidad del mercado para el campo de lo simbólico y estético lo que de algún modo pone un dilema para todos los que trabajan en cultura, aún en los puntos más remotos del país. En cuanto a los grupos que tienen sus tradiciones rituales y sagradas más preservadas y más resistentes, ahora tienen que relacionarse con agentes culturales que se aproximan de ellos queriendo hacer vídeos, programas para la televisión, llevarlos para conciertos en Europa, etc. Muchas de esos miembros de las comunidades afrobrasileñas, que ni siquiera habían ido a la capital de su estado, de repente son llevados a presentarse en Nueva York, o Berlín. Ésta es una situación nueva, muy extraña y difícil para quienes no han tenido una información suficiente sobre porqué el mundo se transformó en tal velocidad y adquirió tal complejidad - y que se mueve ahora con tal impaciencia, la cual es otra característica básica de nuestro estilo contemporáneo de vida. O sea, colectividades que vivían casi como herederos de la *longue durée* de Braudel son forzados, de una hora para otra, a participar de la política de la velocidad teorizada por Paul Virilio. Lo que quiero decir es que junto con la reforma constitucional viene un cambio del imaginario: cada uno de los ciudadanos pasa también a mirar su realidad con esa especie de nuevo código que funciona como una anamorfosis, en el sentido lacaniano del término: una perspectiva oblicua que se sobrepone al horizonte axiológico conocido y tiñe, de una manera perturbadora y ambivalente, todo lo que antes se hacía y entendía. Lo anterior parece seguir igual, pero ahora es mirado de una manera, opaca, borrosa y difícil de entender. Acá entra, pienso yo, el problema del fetichismo de la cultura, del cual quiero dar algunos ejemplos y señalar algunos de sus problemas.

Un mito básico de la conceptualización de la cultura popular es que la comunidad es capaz de controlar la difusión de algunos de sus símbolos. Es muy importante que siempre haya un control ritual de sus canciones, sus danzas, sus objetos artesanales. Esa idea crea una dignidad, garantiza la vigencia de un misterio de que la comunidad proyecta, de la historia hacia el presente, sus límites de expansión. La comunidad negocia la difusión de algunos símbolos, pero hay otros que son innegociables en la perspectiva de sus miembros.⁵ La comunidad determina, por ejemplo, que por esa puerta no se puede entrar; que no se puede fotografiar determinadas cosas; que determinado objeto no puede salir de su lugar; que cierta canción no puede ser cantada fuera de su contexto, etc. Pero la dificultad de ahora es cómo pueden seguir las comunidades teniendo control ritual sobre su producción simbólica - o por lo menos sobre parte de ella - frente a la impaciencia del consumidor

⁵ Sobre la negociación y lo innegociable en las tradiciones afroamericanas, he presentado mi posición en otro trabajo (Carvalho 2002b).

de lo exótico. Por otro lado, uno de los mitos centrales de la cultura de base del consumidor del Primer Mundo enfatiza exactamente lo opuesto: todos los símbolos pueden y deben circular por donde se quiera. Y aún más: con claves múltiples de inteligibilidad. Como en la utopía multiculturalista de la CNN o la Benneton, todo puede ser mostrado en todos los idiomas. Las versiones occidentalizadas de las historias del mundo son leídas con todos los acentos lingüísticos posibles. En fin, la presión actual del mercado consumidor de bienes simbólicos señala los límites de esa fantasía de control por parte de las comunidades. A partir de ese predicamento, hay dos posiciones que uno puede tomar que serían una especie de metáfora de las dos posiciones ya clásicas teorizadas por Umberto Eco: la de los apocalípticos y la de los integrados.⁶

Una concepción más integrada y optimista defiende que se debe buscar los límites de la posibilidad de negociar la pérdida del control. En realidad, la teoría ahora ya no es más cómo es posible controlar, sino cómo se negocia la pérdida del control, porque ya da como inevitable que las comunidades definitivamente perderán el control sobre sus producciones rituales, culturales y simbólicas. Podemos pensar en varios autores, como Néstor García Canclini, Jesus Martín-Barbero, Renato Ortiz, Octavio Ianni, que defienden la positividad del hibridismo cultural en las globalizaciones imaginadas y proponen negociar el control de la pérdida y transformarlo en una ganancia o beneficio para la misma comunidad. Evidentemente, parece más alentador y menos angustiante poner positividad en esa capacidad de negociar, de lo contrario nos podemos volver desesperanzados. Sin embargo, frente a la intensificación de las estructuras actuales de dominación y de concentración de poder a que estamos sometidos en América Latina por parte de los países más ricos, Néstor Canclini ha enfatizado recientemente el alto precio que nuestros países han pagado por someterse acriticamente al modelo dominante de globalización y neoliberalismo: “los países latinoamericanos, desde que abrieron sus economías al llamado libre comercio, perdieron centenares de editoriales, producen menos discos y menos películas, empobrecieron sus presupuestos culturales y científicos” (García Canclini 2002:17).

II. El fetiche transnacional y la canibalización de la cultura

La pregunta que nos cabe es: ¿De dónde surgió esa fetiche de las culturas tradicionales? ¿Porqué se expandió tanto, en tan poco tiempo, una categoría estética tan vacía como la de World Music? ¿Porqué de repente, en los años ochenta, no fue más suficiente para los occidentales consumir la música occidental? ¿Porqué necesitaron buscar expresiones exóticas, de la voz partida del Tibet, la voz de harmónicos de Mongolia, el didjeridu de los aborígenes australianos, entre tantas expresiones exóticas y distantes? Conocemos el mecanismo general del deseo, pero nos falta entender la cathexis específica de los habitantes de los países ricos del Norte proyectada con intensidad sobre las expresiones culturales de las naciones y etnias del Sur del mundo. Para responder, aunque parcialmente, a esas preguntas, ofrezco una síntesis brevísima

⁶ De paso, me parece que es siempre más fácil, para bajar la disonancia cognitiva frente a la situación de descalabro mundial en que nos toca vivir, asumir alguna variante de la posición integrada. La posición apocalíptica ha sido utilizada hoy día, con mucha frecuencia, casi como una categoría de acusación.

de una teoría del fetiche adaptada a la situación presente.⁷

El fetiche contemporáneo surge con la expansión ilimitada de la mercancía hacia al campo de lo exclusivamente simbólico, al campo de lo radicalmente inmaterial. Y ese fetiche, que también en nuestras camadas populares tiene relación con la World Music o con la misma música tradicional de nuestros países, surge primero en el discurso dominante. Pues el fetichismo de las culturas populares en nuestros países es una derivación, es un reflejo de la mirada del fetichismo construido también en los países centrales. Y ese fetichismo de la mercancía cultural da una nueva torsión, una vuelta, una inversión, un segundo pliegue en el concepto marxista del fetichismo de la mercancía. Para Marx, ese fetichismo sería de la mercancía en cuanto objeto material, concreto, sencillamente porque Marx no pudo imaginar este nuestro mundo de ahora, de la hiper-realidad, del simulacro, de la virtualidad, de la independización absoluta del objeto simbólico, foco de deseo, con relación al objeto material, significante que impone, con su inercia constitutiva, una lentitud estratégica en la cadena metonímica de la sustitución que genera simultáneamente el desecho y la novedad en la pulsión consumidora. Para decirlo de un modo muy breve: lo que estaba en juego era una inconsciencia (estratégica para el sujeto) que evitaba enfrentarse con el problema de la explotación de la plusvalía (que incluía también la explotación de si mismo como generador de plusvalía para el otro capitalista). Habría esa inconsciencia de que la relación completamente arbitraria entre los objetos que fueron intercambiados sería de hecho una relación social. Sin embargo, sostengo que el fetiche actual del consumo cultural interclases funciona con la ilusión opuesta a ese principio capitalista decimonónico. Antes del argumento, una ilustración.

Un buen ejemplo de esa nueva dimensión del fetiche puede ser visto en la tapa de un volumen de 1990 de la revista del proyecto antropológico llamado “Cultural Survival”: un grupo de turistas norteamericanos y europeos en círculo, cada uno cargando un gran palo de bambu, participan de un ritual funeral (!) de los Toraja, en la isla de Sulawesi, en Indonesia ⁸¿Quieres participar de un ritual funerario lleno de danzas y esculturas, en una isla remota de un archipiélago oceánico, en un país exótico donde todavía se habla centenares de lenguas distintas? Hay miles de personas de Alemania, Estados Unidos, Inglaterra, Canadá, que pagan buen dinero para participar en esos rituales espectaculares de los grupos étnicos, no solamente de Sulawesi, pero también de Bali, Nueva Guinea y demás regiones “remotas” del planeta (en relación al Occidente, por supuesto). Eso es un gran ejemplo de lo que muchos críticos llaman de “canibalismo cultural”. La tapa de esa revista ilustra muy bien cómo los occidentales andan circulando con esa ropa en medio de las selvas del Tercer Mundo. Son rubios, de ojos azules, en evidente contraste con la piel oscura, ya fijada previamente en una jerarquía de colores de piel y otros rasgos fenotípicos secundarios por Holywood, en que el blanco rubio (y rico) es invariablemente el protagonista del bien. Muchos de esos turistas trabajan para corporaciones multinacionales, como la Microsoft, y por quince días van a algún lugar remoto observar cómo viven los primitivos, para después volver a trabajar para Bill Gates, de nuevo 16 horas por día - menos que eso él no acepta; si dedican un poco menos de tiempo a la producción, pueden ser demitidos casi

⁷ He desarrollado esa teoría en otro trabajo (Carvalho 2001), a partir de las ideas de Marx (1983), Pietz (1993), Derrida (1994) y Zizek (1994), entre otros.

⁸ Ver el texto de Kathleen Adams sobre el turismo en Tana Toraja (1990).

sumariamente. Para aguantar un régimen de trabajo de ese tipo (lo cual, como insiste Noam Chomsky, ha retrocedido a los patrones de explotación de la clase obrera vigentes en 1830), fantasean una salvajería en la Indonesia, Nueva Guinea o Amazonas por dos semanas, que es lo que les queda de vacaciones anuales.

Esa imagen de gringos participando de un ritual funerario fake en Sulawesi puede ser considerada una hipérbole apta de lo que ocurre mucho más sutilmente con el consumo cultural, que es un consumo que ya tiene algo de lo que Freud denominó de *Unheimliche* (lo extrañamente familiar): parece normal y no es normal; parece obvio y no es obvio; enfin, una especie de relación “espectral” con la cultura humana ajena. En el caso de Tana Toraja, esa relación es literalmente espectral, porque el gobierno indonesio obligó a los nativos a aceptar que las empresas de turismo les contraten funerales sin que haya muertos y así puedan exhibir para los turistas, en cualquiera día que les venga bien, sus tradiciones de duelo al precio de algunos dólares. Por supuesto, Indonesia no necesita matar Torajas para que lloren sus muertos fuera de contexto: sencillamente decretaron el area de Tana Toraja como “zona libre de tradición”! Y los nativos son de hecho forzados a mezclar sus bailes de “humo ascendiente” (dedicados a los vivos) con los bailes de “humo descendiente” (que deberían ser reservados a los muertos), en un abierto y auto-destructivo desrespeto a sus ancestros y sus tradiciones. Esa espectralidad mutuamente contaminada de gringos y nativos, rubios y morenos, ricos y pobres, “civilizados” y “primitivos”, científicos y supersticiosos, individualizados y anonimizados, credores y debedores de los préstamos internacionales, es real en la medida en que se puede teatralizar como si uno fuera el otro; y es irreal porque se sabe que todo no pasa de una ilusión encargada, impuesta y pagada. En esa imagen de occidentales bailando para falsos muertos indonesios, la “espectralidad” del nuevo fetichismo cultural aparece en su máxima expresión: los nativos de Sulawesi pasan a ser extraños ante ellos mismos y los occidentales, que posan de nativos fake, también son extraños en su propia condición de occidentales.

Parafraseando Baudrillard, algo opera en esa realidad del consumo de la vida ajena (consumo que es obviamente unidireccional) que de repente los occidentales adquieren una apariencia de hiper-occidentales y los nativos, de hiper-nativos. Sin embargo, el mundo como un teatro absurdo, inasible, es atrapado por un principio de realidad mucho más concreto y palpable: el paquete turístico, que pone reglas, comienzo y fin a esa teatralidad fetichizadora de la “comunidad con la naturaleza”. Al fin y al cabo, dada la geopolítica inescapable de desigualdad que circunda esse fenómeno, los occidentales siguen occidentales y los nativos, nativos. La hiper-realidad es solamente una metáfora apta que nos ayuda a aclarar la obviedad de la diferencia de poder que estimula esas aventuras controladas de combate al *tedium vitae* en las sociedades contemporáneas opulentas que detienen de un modo egoísta 90% de la riqueza de todo el mundo.

Éste es el tipo de fenómeno que estoy llamando de fetichismo cultural interclases, lo cual trabaja con la ilusión opuesta al fetichismo de Marx con relación a la mercancía concreta. Es el rico del Primer Mundo el que fantasea que su relación con la tradición cultural del subalterno es solamente una relación social, es decir, solamente una relación de persona a persona. El fetichismo como desplazamiento enviste exactamente en lo opuesto de la mercancía industrial. Primero, en los días de Marx, había que apropiarse de los objetos, los cuales eran fetichísticamente imaginados como si apenas tuvieran relaciones entre sí y como si esas relaciones no fueran relaciones entre personas. Ahora, se va a bailar con las personas de Indonesia con el fetichismo de

que esa relación es solamente con las personas y no las personas en cuanto mercancía; se desplaza la noción de lo que era la materia en cuanto producto y la relación social que lo genera. En el mundo del canibalismo cultural, la relación social es la materia misma a ser fetichizada. Esa relación social es evidentemente fantasiosa, porque el nativo puede falsearla de mil maneras - puede dramatizar, ironizar, disfrazar, hacer de sí mismo una caricatura con consecuencias trágicas o cómicas, como si fuera una relación entre personas y no una expropiación (también material) de esas personas. Lo mismo que los dueños del capital, como Bill Gates, hacen con sus trabajadores, ellos, en la condición de turistas caníbales van a hacer también allá con los miembros de una etnia de Indonesia o con una comunidad del Caribe. Es decir, van a ponerlos a trabajar, en un régimen ideológico tan convincente que pueden hacer de cuenta que están, empleado y patrón, en una relación de igualdad de intereses ritual, bailando juntos – como el empleado de la Microsoft que entrega toda su energía vital a la corporación, creyendo “crecer” junto con su lucro, mientras la corporación puede dispensarlo, sin ninguna piedad, a la menor señal de crisis de su capital.

De nuevo la pregunta: ¿de dónde viene ese fetichismo? ¿Y porqué apareció en el Primer Mundo justamente en los años 70 y 80 del siglo pasado? Me parece muy importante enfatizar que en los años 50 y 60 a nadie le importaba la voz de armónicos de los pastores de Mongolia, o la voz partida de los monges budistas del Tibet. Hay un momento determinado en que esas expresiones estéticas distantes pasan a convertirse en un objeto de deseo y consumo. ¿Porqué sería? Una de las razones sería, me parece, para recomponer, a través del mecanismo de sustitución, (lo cual es central en la lógica del fetiche) la carencia, la falta de diversidad cultural activa en su sociedad (lo que he llamado, en otro texto, de simultaneidad de presencias).⁹ Porque justo las sociedades que más teorizan la diversidad cultural y el multiculturalismo - como Estados Unidos, Alemania, Inglaterra, Canadá, son las sociedades que más manifiestan esa carencia. Una razón, complementaria a esa, sería la compulsión hacia la horizontalidad: para esas sociedades profundamente secularizadas, construídas hace dos siglos bajo el signo del desencantamiento del mundo, ninguna experiencia ajena de verticalidad espiritual y estética es tolerable y debe ser fagocitada, con el arma del consumo y el entretenimiento para aplanarse a un plan de horizontalidad que sea comensurable y, en seguida, controlado e instrumentalizado. Esa compulsión es accionada a través del mecanismo psico-simbólico de la exotización fetichizada.

Los proyectos de canibalización estetizada aparecen, de ese modo, para reponer, en forma de fetiche, esa ilusión de una comunicación inter-racial, inter-étnica, inter-clases, de la comunicación ritualizada, de la relación con lo sagrado, de la relación con lo que se cree misterioso, con lo mágico, lo prístino, lo cristalino, lo que se cree que es (todavía) puro. Por ejemplo, a los que les gustan el cantante Sting, hay una imagen emblemática de él al lado de un indio brasileño, Raoni, del Parque Nacional del Xingu, cuando hicieron shows y viajes internacionales, emblemáticos de las relaciones fantasiadas, en los años ochenta del siglo pasado, entre el Norte y el Sur en la supuesta “defensa” de la floresta amazónica. Obviamente, esa relación se rompió cuando las ONGs internacionales del Primer Mundo abandonaron su discurso tercermundista y expusieron abiertamente su adhesión a la geopolítica de los países ricos. La relación fugaz y midiática Sting-Raoni se construyó como una especie de metonimia del europeo

⁹ Sobre el concepto de simultaneidad de presencias, ver Carvalho (1996a).

que puede establecer una relación con los indios, con los seres humanos más “primitivos” y más “auténticos” del mundo - y comenta también, de un modo alegórico, la naturaleza posible de esa relación, construida en el interior de una lógica que incluye los bienes simbólicos como parte de los flujos de capital.¹⁰ Lo significativo de esa relación fue que Raoní apareció en los mega-shows de Sting, añadiendo, con el exotismo de su inmenso disco en el labio inferior, un brillo extra a la fantasmagoría de tipo wagneriano de esos espetáculos.

Sé muy bien que se trata de un tema muy complejo y no quiero dar una respuesta fácil, panfletaria o caricata de ello, porque hay que respetar una estructura de afecto de las personas en su calidad de individuos, la cual seguramente es verdadera. No quiero decir que las personas que vayan a consumir danzas y culturas de otros lugares del mundo no se abran al afecto; por supuesto hay también una relación afectiva presente en esa relación canibalizadora. Ni pienso tampoco que los afectos sean alienados, pero sí creo que hay una dimensión de esa practica de consumo cultural que es del orden de la alienación (o, si no les gusta ese término, digamos que del orden del bloqueo cognitivo estructural). Lo que se espera es que un cambio en la conciencia de nuestra posición en el mundo conduzca a que establezcamos otros afectos, para que no siempre sean esos, impulsados por una impersonación de una comunión fabricada por una mercantilización abierta de la alteridad simbólica y estética.

Si me permiten una pequeña digresión, la discusión sobre las telenovelas es muy típica de ese dilema entre la identificación afectiva y la canibalización alienada: si digo que las telenovelas no me gustan, entonces alguien se ofende porque le gustan. Pero si uno problematiza las telenovelas, no quiere decir que está ofendiendo personalmente a cada uno que le gusta miraras, ese es un derecho de las personas. Son dos planos de discusión que aparecen en muchos debates y muchas veces de un modo poco claro y empobrecedor desde el punto de vista conceptual. Respetar la autenticidad afectiva individual no implica renunciar a criticar el sistema que limita el patrón de identificaciones posibles, en el intento (logrado o no) de generar afectos previsibles y programados.

En síntesis, las personas de los países centrales compensan su falta simbólica propia consumiendo mercancías culturales de otras sociedades y las ven como suyas basados en un valor muy suyo, cual sea, el valor del consumo como algo del orden del derecho individual, inalienable. No es por nada que los países que promueven y que se inventaron esa fórmula del consumismo cultural exótico de la llamada world music y world culture, son países en que el valor del consumo es hipertrofiado y generalizado socialmente. Claro que consumir mercancías manufacturadas (materiales o inmateriales) según principios de la impersonalidad capitalista es algo particularmente auténtico para un norteamericano, un francés, o un alemán: es algo esencial del modo de vida en esos países en los últimos 150 años. Por eso creo que el problema no está en la inautenticidad del consumo, pero más bien en la compleja relación que construye los afectos en la relación canibal-carente-de-cultura x canibalizado-con-cultura-exótica (relación que es también cultural, evidentemente). Y más: hay que entrar en la naturaleza de esa relación afectiva sin olvidar que la misma estructura del consumo cultural de lo ajeno, de lo exótico, también se manifiesta en la esfera nacional. Regreso al caso brasileño.

¹⁰ Discutí con más detalle esa relación en otro trabajo sobre la estructura del consumo (Carvalho 2000); sobre la retórica engañosa de las ONGs ecologistas internacionales, ver el excelente ensayo crítico y actual de Robert Kurtz (2002).

III. El Congado, la Jurema y la Expropiación de la Música Tradicional Afrobrasileña

Las reformas neoliberales de la Constitución del Brasil en los años noventa estimulan que empresas puedan vender a los brasileños su misma cultura tradicional, en forma de consumo. Así como el funcionario de la Microsoft viaja a Indonesia para hacerse nativo durante dos semanas, de la misma manera el consumidor de São Paulo puede ir al carnaval de Bahia o Rio de Janeiro, con la misma lógica de participación y con el mismo extrañamiento de clases y de otros medios que los separa totalmente. Más aún, con las diferencias profundas tanto étnicas como raciales, sin que ello resuelva el problema del racismo, o el problema de la desigualdad social, pero generando ese espacio fetichista consumista que sería la manera contemporánea, en este mundo neoliberal, de supuestamente cementar las fracturas de la nación. Así, la Constitución reformada dice que, a través del mercado y las inversiones financieras, nosotros vamos a cementar la nación de nuevo - ya no desde adentro, no más a partir de los diálogos internos, pero por el dinero. O sea, vamos a financiar más el carnaval, y mientras más se lo financia, más consumo se genera y así curamos nuestra fragmentación desintegradora.

Ese modelo es muy poderoso y genera, evidentemente, una pedagogía propia: induce a las personas a mudar su estructura de afectos. Por ello, ellas pasan también a ejercitar una especie de deseo y de voracidad que antes no tenían. Prácticas culturales que antes serían ajenas a los gustos de un ciudadano metropolitano, de Rio de Janeiro o São Paulo, son ahora interesantes como objeto de consumo. Así como un alemán o un norteamericano que ahora se desplaza a canibalizar la cultura de Cuba, Perú o Indonesia, también un miembro de la clase media blanca brasileña, que hace quince años estaba contento con su cultura local, necesita ahora ir hasta los índios, al Candomblé, a los demás rituales afros, entre tantas tradiciones culturales de la nación que no cualificaban como fetiche de pertenencia a la modernidad. En resumen, es el fetichismo del Primer Mundo que se traslada estructuralmente a nuestra realidad del Tercer Mundo.

Los Congados son cofradías religiosas con tradiciones musicales muy ricas, que serían quizá comparables a las del Candomblé (que es nuestro equivalente a la Santería de Cuba y el Vodú de Haití). Los Congados son una cofradía católica, y significan, al lado del candomblé, un otro cultural poderoso de identidad negra en el Brasil. Mientras el Candomblé es universal, el Congado es un espacio social netamente negro, de ahí su propio nombre, Congo, invocar inmediatamente el legado de África en el Brasil.

El Candomblé se ha preservado más de esa voracidad cultural contemporánea ciertamente debido a características específicas de su estética musical y también porque las canciones son cantadas en idiomas remotos para el público consumidor de música popular, como el Yoruba, el Fon, el Kikongo y el Kimbundu, razón por la cual dificulta la expropiación y hasta la identificación más directa, que se exige en la audición de la música comercial. El candomblé es un cristal estético que no se rompe fácilmente frente a la dinámica de hibridismos de la música popular. Aunque se hayan introducido algunos elementos emblemáticos del candomblé (más que todo en la forma de ícones de pertenencia), hay una resistencia que es propia del carácter iniciático de las religiones tradicionales afrobrasileñas.

Ya el Congado mantiene, de un modo hasta cierto punto involuntario, una puerta de acceso a la música popular comercial que está, al mismo tiempo, abierta y cerrada. En el congado se canta en portugués, y la lengua portuguesa tiene una utilización totalmente iniciática en esa tradición: se puede cantar en un portugués común, pero lo que importa no es el sentido literal, o convencional, del texto, y sí su sentido esotérico, secreto. Por ejemplo, hay una canción de Congado muy sencilla que dice:

Zum, zum, zum,
lá no meio do mar
(*sun sun sun,*
allá en el medio del mar)

Sun sun sun es la onomatopeya de un sonido, quizás del viento en alto mar. A primer vista no hay nada difícil en el texto, puede solamente ser icónico del movimiento del baile, como si fuera el cuerpo del participante que oscila para un lado y luego para el otro. Por mucho tiempo a nadie fuera de la cofradía le importaba el repertorio del Congado. Para la gente blanca, escuchar esos sonidos sería como mirar un paisaje sin interés. Que alguien cantara esa canción en el espacio público no les decía nada, porque para ellos ella no tenía sentido, de todos modos. Más aún, los blancos de clase media que no tenían ningún vínculo personal con los practicantes del Congado seguramente lo abominaban, porque es cosa de negros y el racismo en Brasil es muy fuerte. Sin embargo, para el Congado esa canción sí tiene un sentido profundo porque se refiere al momento crucial de la historia de la esclavitud, cual sea, la travesía del océano: *¡Está en el medio del mar!*

Si se va al fondo de lo que significa el Congado, el texto sintetiza uno de los mitos fundantes de esa tradición, en que se celebra el pacto que estableció la Virgen del Rosario con los negros esclavos. Según la tradición de los Congados, la Virgen, traída al Brasil por los portugueses, huyó del altar de la iglesia y se quedó en el medio del Océano Atlántico. Todos intentaron entonces convencerla a regresar a la tierra. Primero fueron a la playa los miembros de una de las guardias de los Congos llamada de “marineros”, que representan los blancos. Los marineros tocaron sus flautas, sus guitarras, pero la Virgen no se conmovió. Después vinieron los miembros de la guardia llamada Catopés, que representa los indios. Ellos tocaron sus maracás, sus calabazas, bailaron con sus ropas de pluma y la Virgen “balanzó”: tiembló en su resolución de irse y llegó hasta cerca de la playa, pero luego se regresó para el medio del océano. Entonces llegaron los negros, que ni siquiera tenían instrumentos musicales, de tan pobres que eran, y hicieron ritmos con sus latitas y palos. La Virgen se apiadó de ellos y aceptó volver y quedarse en tierra firme. En esa versión del mito del Congado, el Brasil es católico, no por la intención “civilizatoria” de los portugueses (que de hecho fallaron en su proyecto), y sí por la intervención piadosa de los negros que fueron capaces de reconstruir el pacto nacional con su arte sencillo y eficaz. En el mito del regreso de la Virgen, la redención nacional se dió a través del lenguaje sagrado de los negros, lo que les permite leer su catolicismo como la versión dominante, en oposición al fracaso de la romanización, la cual fue siempre conivente con la esclavitud.¹¹

¹¹ Para una etnografía detallada del Congado en Minas Gerais, ver el bello libro de Leda Martins (1997).

De repente, en esa lógica de la world music, alguien grabó esa canción y la divulgó como música popular comercial. Y ello es muy fácil de hacer: los Congados cantan por las calles en sus fiestas y no es difícil memorizar sus canciones, que son siempre cortas y casi todas en portugués. El problema es que los Congados ahora están sin saber qué va a pasar con su repertorio, porque está todo él en portugués, y por lo tanto expuesto a la captura por parte de extraños. Después de trescientos años de fijar un conjunto de símbolos y un mito estructurante que hace parte del imaginario cultural de millones de personas, ese universo simbólico se vuelve vulnerable a la comercialización, ni siempre consciente o controlada.

La cultura ahora es una mercancía, una fuente de especulación financiera que, en la lógica de la bolsa de valores, tanto puede subir como bajar de precio - puede fascinar hoy y ser olvidada mañana. Así como el “orientalismo” en la música popular vió su apogeo y su declinio en la era de los Beatles, ahora es la vez del “africanismo” ser construido en el centro del universo de consumo musical occidental.

Los Congados, antes desconocidos a los ojos de estas lógicas fetichistas, empiezan a ser descubiertos por los buscadores de la world music. Es por ello que se sienten ofendidos cuando les graban sus canciones - porque ellas tienen un poder en el espacio interno del Congado. Y, como en toda estructura iniciática, su significado va siendo revelado por el líder a los miembros según criterios de jerarquía internos al grupo. Obviamente, su exposición arbitraria perturba ese juego sutil entre revelación y ocultamiento, entre estética y espiritualidad - o, si se quiere, entre el don y el contradon.

Hay un fuerte circuito de artistas del Tercer Mundo (sobre todo de África y América Latina) que ya empiezan a ver su propio espacio nacional como un territorio familiar que ahora ya es extraño. Después de absorber la actitud de un David Byrne, Peter Gabriel, Sting, Paul Simon, llegan a desear capturar su repertorio local y recuperar su música tradicional como exótica, y ello representa, para algunos de los grupos guardianes de esas tradiciones, una crisis simbólica profunda, que los lleva también a experimentar la misma sensación del *Unheimliche*, ya que esos artistas de fama internacional son también (o son y fueron, en un doble vínculo doloroso para aquellos que los conocieron antes de la gran fama) como ellos, en origen (regional, étnico, o racial) y paideuma estético y simbólico.

Los dilemas éticos, estéticos, políticos, económicos de esa situación son muy complejos. La lógica con que opera el sistema internacional de la música popular, no es la misma lógica de una tradición de personas que están viviendo en una misma comunidad toda la vida. Los músicos que pertenecen al “sistema mundial de la música” (para parafrasear Wallerstein) no pueden tener ni la calma ni el tiempo necesario para introyectar sentidos densos y cambios estéticos dependientes de múltiples factores externos a los deseos de identificación del consumidor (tales como ocasiones rituales, valores de identidad, ciclos vitales y sociales, interferencias de los mitos, etc).

Aquí se puede detectar todo un desplazamiento (y una recolocación oportuna) de las nociones de autenticidad, de lo propio y lo ajeno. Los choques ético-estéticos se desarrollan a veces en forma de ofensa, otras veces en forma de verdaderas crisis simbólicas, porque las comunidades de origen de los géneros expropiados también se dividen. Una parte de la comunidad suele estar de acuerdo (la parte integrada) y ve en la divulgación de su repertorio un modo de negociar una entrada en un mundo más amplio, que los absorba y que les traiga beneficios: dejemos que grabe, así la gente de afuera va a respetar más nuestra tradición y ella podrá crecer. Ésta es una posibilidad de entrar en

ese mercado tipo NASDAQ de la cultura (donde se lee nuevas tecnologías, léase símbolos exóticos). Sin embargo, nadie sabe muy bien bajo qué condiciones se sale de esa volátil bolsa de valores de los símbolos culturales: pueden volverse también desechables, irrelevantes, olvidados justamente cuando aprendieron a desear la fama. Ese miedo, del salto en el vacío, hace con que otra parte de la comunidad rechaze las negociaciones y se cierre en una actitud sufriente y defensiva. Y, lo que es peor, no encuentra forun adecuado para expresar sus angustias, precisamente porque es estado se está retirando de las reglamentaciones sobre patrimonio y explotación comercial de los bienes culturales.

Hablé del Congado por tratarse de un caso muy evidente de la fragilidad de las tradiciones frente a la voracidad del capital, cuando el estado retira sus responsabilidades: las canciones, definidas como “anónimas”, son cantadas en las calles y cualquiera puede capturarlas y hacer uso comercial de ellas, sin pedir permiso o pagar derechos de autor. Los Congados son, en ese sentido, emblemáticos de la desprotección, pecho abierto y hospitalidad irrestricta, el desapego de los bienes de valor que tanto caracterizan las comunidades indígenas y de origen africano en América Latina y el Caribe y que, justamente por esa entrega y exposición de sus bienes estéticos, son clasificadas por los académicos como “pré-modernas”, o “pré-capitalistas”, adjetivos en que el prefijo “pré” adquiere claramente un tono peyorativo. Ser “moderno” es explotar la industria del turismo y vender todo lo suyo a los turistas; ser “pré-moderno” es salir a la calle y cantar gratis su repertorio para quien quiera oír y grabar. En el caso del repertorio del Congado, entonces, está dramatizada la debilidad (o desinterés) del estado por proteger el patrimonio cultural inmaterial de la nación (representada por uno de sus segmentos de larga duración) de la rapiña contemporánea de las empresas transnacionales de industria cultural.

Me gustaría ilustrar en seguida ese predicamento con un otro ejemplo musical, ahora ya no expuesto a la calle, pero que pertenece a un repertorio sagrado que evita la exposición al espacio público, pero que está confinado a los templos de las religiones afro-brasileñas de tipo sincrético. He aquí una bella y sencilla canción de *jurema* y *umbanda*, dedicada al espíritu de un indio (el Caboclo Pedra Negra). Doy el texto a partir de la versión que grabé en un templo de Recife, en el Nordeste de Brasil.

Pedrinha, miudinha
de Aruanda
lajeiro tão grande
tão longe de Aruanda

(*Piedrita chiquitita
de Aruanda,
risco tan grande
tan lejos de Aruanda*)

Aruanda es un lugar mítico que es también, literal e históricamente, el puerto africano de San Pablo de Luanda, en Angola, de donde embarcaban los esclavos que eran traídos al Brasil. Esa Luanda histórica fue acá transformada en un espacio celeste, el reino encantado donde viven los dioses de la yurema. La piedrita está cerca de Aruanda; mientras el risco, la piedra grande, se encuentra lejos de Aruanda. Aquí se

celebra el poder de lo pequeño, de lo mínimo - lo que está cerca de la Aruanda Celeste, está cerca de lo sagrado, cerca del hogar, de la fuente del poder, del misterio; y lo grande, lo monumental, que impresiona externamente, lejos está del espíritu.¹²

Esta canción siguió el ciclo casi completo de la fetichización del repertorio sagrado afro-brasileño contemporáneo. Primero, es cantada en el circuito religioso propio, tradicional, de los templos de *jurema*, candomblé de caboclo y umbanda en varias partes del país. Luego, fue grabada por investigadores, en el estado de Rio de Janeiro, y editada en un pequeño disco, de circulación para las escuelas, por el entonces Instituto Nacional de Folklore en los años setenta, bajo el género de *samba de caboclo*. Luego, en la misma época, apareció en un longplaying grabado por un “pai de santo” famoso, llamado Joãozinho da Goméia, con cantos del repertorio de su tradición de candomblé Angola. El circuito de los agentes del disco siguió próximo del circuito oral de transmisión, porque los discos de música de candomblé no son tocados en las radios comerciales. Por fin, hace dos años, esa canción fue grabada por un nuevo grupo musical comercial, que ya participa del circuito de la world music: la cantan en shows, no solamente en el Brasil, pero ya también en Europa.

Con esa última grabación, la canción entra definitivamente en la industria de lo exótico sonoro, quizás todavía de un modo aún más radical que el canto de Congado. Primero, porque salió del circuito secreto del templo para los shows y la ejecución comercial en las radios. Segundo, porque la misma grabación fue producida como un meta-comentario a la industria del fetiche, en el sentido estricto del espectro que no abandona el local del crimen: los músicos grabaron una ejecución de la canción con las mujeres que la cantan en su contexto religioso y luego mixaron las voces de ellas con sus propias voces, que aparecen obviamente en primer plano. El ritmo de los tambores también fue transformado y otros ajustes vocales antifonales, debidamente adaptados a un patrón estético comercial. La grabación final es un palimpsesto que comenta las etapas de la canibalización de lo privado para fines, no del compartir público, pero del mercado como valor que se absolutiza cuando las comunidades son invadidas y el estado renuncia a su autoridad de mediador ecuánime entre la producción de riqueza y la necesidad de respetar los espacios y los circuitos sagrados que componen una nación diversa y multicultural.

Si la canción se dirige a las entidades sobrenaturales, cuán perturbadas no se quedarán si son invocadas, por músicos profanos, en un palco de un estadio de Berlín, lejos y ajeno a su espacio sagrado en Pernambuco, y lleno de alemanes qui ni siquiera saben que las entidades existen. Acá nos deparamos con una discusión sobre el poder simbólico y la experiencia de la espectralidad. Si nada de extraño ocurre, cuando la canción se transforma en un simulacro de invocación, tendremos que admitir que el símbolo, por si mismo, no tiene ninguna fuerza; la fuerza que genera es nada más que la fuerza de quien lo controla. Sin embargo, creo que todo canto sagrado participa, en alguna medida, de la naturaleza del *mantram*: transforma la realidad. Es un significante que rehúsa la condición de arbitrariedad decretada por la semiología racionalista – en fin, fue la canción que ejerció la fascinación fetichista en los músicos profanos que la capturaron y que creyeron que con ella podrían fascinar también a los extranjeros. La aporía de los posibles efectos políticos de esa desterritorialización del canto sagrado es espejada también en las nuevas posibilidades del efeto mágico del texto de la canción,

¹² He analizado con más detalle esa canción en un ensayo reciente (Carvalho 2001:136-137).

que celebra, paradójicamente, el poder de lo mínimo.

Si tal es el caso, por lo menos nos deparamos acá con un conflicto espiritual que surge paralelo al conflicto político y económico de la transformación de un bien colectivo, ritual, inmaterial que fue ilegítimamente copiado y sacado de su contexto, para ser convertido en una mercancía vendida como entretenimiento. He aquí que esa canción de Jurema pasa a exhibir una iconicidad insólita y poderosa: habla de lo mínimo, de la piedrita insignificante, justamente cuando es puesta en circulación como mercancía, con la expectativa de que rinda como una gran piedra. Cargará lo exótico sagrado algo de su sacralización cuando es retirado de su contexto? Podrá esa canción ayudar a reespiritualizar el espacio materializado de las mentes consumidoras occidentales? O será verdad que todo lo sobrenatural desaparece con el pase de mágica de la mercantilización indebida? No estarán los turistas gringos y europeos llevando para sus casas algo de los muertos Toraja que han invocado indebida y irrespetuosamente? Es posible que haya alguna invocación humana que sea enteramente falsa? Y finalmente, por qué entretenerse con lo sagrado ajeno cuando la industria profana del entretenimiento, tanto occidental como “étnico”, es casi ilimitada?

En el Congado y en la Jurema está la cuestión de las tradiciones sagradas que de repente se ven proyectadas en un espejo en que no más se reconocen, no entienden el marco que captura su nuevo imagen, el cuadro seguro de auto-referencia se les colapsa. Y en vez de una explicación detallada de los peligros de esa nueva situación, el único mensaje positivo que reciben viene de algunos mediadores que les prometen que cuánto más se abran al mundo del entretenimiento, más beneficios recibirán. Sin embargo, nadie puede saber al cierto adónde conduce ese laberinto de la mundialización de los símbolos tradicionales vía mercado monopolista. En cuanto al estado brasileño, su mensaje es igualmente peligroso: cuanto más se consuma y se transforme nuestra cultura nacional en mercancía, mejor; así tenemos unos dólares más para pagar la deuda externa - es decir, para pagar por lo menos algunos milésimos de los intereses anuales de nuestra deuda.

IV. Los palenques brasileños: resistencia por la imaginación de alteridad

El tercer ejemplo que quiero dar, de un modo aún más breve, se refiere a las comunidades negras descendientes de los cimarrones, las cuales son llamadas de quilombos, término equivalente al de palenque en Colombia. El problema de los quilombos no es (por lo menos todavía) la expropiación de sus tradiciones culturales; en este caso, es su misma identidad que se está convirtiendo en un fetiche contemporáneo.

Igual que los Congados, los quilombos son casi desconocidos del gran público y la mídia brasileña, a tal punto que muchos ni siquiera imaginan que todavía existen hoy comunidades de cimarrones. En la época de la Constitución, en los años ochenta, y justamente porque las élites políticas pensaban tratarse de unas pocas comunidades, algunos movimientos civiles convencieron a los congresistas de la existencia de los quilombos y lograron que incluyeran un dispositivo temporario del Artículo 68 (muy similar a lo que dice la Constitución colombiana a respeto de los territorios negros) que dice que a las comunidades de descendientes de quilombos se les dará el título de sus tierras.

Ahora estamos comprendiendo que no conocíamos el mapa de los quilombos brasileiros, precisamente porque el estado ignoró a esas personas por más de un siglo. Los primeros informes más confiables que tenemos indican la existencia de más de 2

mil comunidades de quilombos en el Brasil. Con toda la lucha política por la titulación definitiva de sus tierras, los quilombos empezaron a ganar una visibilidad que jamás tuvieron. Después de docientos años de invisibilidad, ahora están en la mira de innúmeras agencias gubernamentales y no-gubernamentales, nacionales e internacionales, partidos políticos, movimientos negros, alcaldías locales, iglesias, productores de los medios, empresas de ecoturismo, etc. Todas esas agencias externas buscan claramente capturar los quilombos y ponerlos dentro de un marco muy definido de una política de identidades. La resistencia de los quilombos surge en sus narrativas, cargadas de imaginación y sorpresas, en las cuales logran subvertir las concepciones de identidad manejadas sobre todo por los grupos de interés norteamericanos y que fue construída claramente con base en una experiencia de resistencia de grupos urbanos, y no de campesinos negros aislados, como es el caso de los cimarrones).

La concepción mínima de esa agenda de identidad negra transnacional, que se puede vender para las agencias financiadoras, gubernamentales o no-gubernamentales, se sostiene sobre una tríplice equivalencia: el negro, que es de origen africano y que es descendiente de esclavos - dicho de otro modo, negro, esclavo y africano, son significantes intercambiables y conjugados. Esas agencias, que antes jamás se habían aproximado de ellos, ahora buscan de algún modo capturar su lenguaje de resistencia, que era un lenguaje propio, no tanto a través de una tradición religiosa muy fuerte, pero sí de una rica imaginación de alteridad, plasmada sobre todo en sus ricas historias orales.

Con sus narrativas, los quilombos son capaces de subvertir cognitivamente toda la concepción de identidad manejada en Estados Unidos, que tienen un gran poder en ese momento a través de varias fundaciones que financian proyectos en el Brasil. Y los movimientos negros brasileños también son muy influenciados por los movimientos negros norteamericanos, los cuales asocian siempre un negro con un africano y un esclavo. Sin embargo, en el quilombo del Rio das Rãs (Río de las Ranas), se habla de dos descendencias, una específica de los negros que fueron esclavos y la descendencia de los negros de los quilombos, quienes jamás fueron esclavos.¹³

Ya en otra comunidad, la imaginación de identidad subvierte de un modo distinto el estereotipo dominante. Separan el negro (lo cual llaman “el color del color”) del prieto, que es el esclavo. Niegan que hayan sido esclavos (esos eran los prietos), pero sí se ven como negros. Aquí lo que es puesto en cuestión es otro emblema central de la política transnacional: la negritud, el *Blackness*. Ese concepto, tan absolutizado desde W. E. Du Bois hasta Franz Fanon, es subvertido por esos cimarrones cuando utilizan dos significantes en portugués: prieto y negro, distintos y contrastantes, que se niegan a unir negro y prieto como correlatos de esclavo y de africano.

En la imaginación de los quilombos, es perfectamente posible hablar de una africanidad brasileña que no es de origen esclava; de una negritud que no es africana y de una esclavitud africana que no es negra. Más, se puede hablar de una parte de África que ni siquiera era negra, que sería una isla de donde vinieron las tres mujeres que fundaron una de las comunidades de cimarrones. Generalizando, podemos decir que en las narrativas de las comunidades de quilombos, un punto central es subvertir la tríade en que se basan todos los proyectos nacionales y transnacionales, que les son ahora impuestos. Tal como lo entiendo, el problema de los quilombos es que van a entrar en

¹³ Sobre los quilombos del Río de las Ranas y sus modelos de alteridad, ver Carvalho (1996).

un orden político de negociación extremadamente complejo; salir de una invisibilidad para una alta visibilidad sin probablemente entender muy bien qué agentes políticos son esos, quiénes son las personas que los están poniendo en contacto con esas agencias y qué intereses de verdad tienen en su destino.

Creo entonces que esa imaginación de alteridad es un escudo, una defensa simbólica, para no caer en una despersonalización de las identidades y después, a través de ese capitalismo tan voraz, ser convertidos también en nuevos fetiches que inviten a los consumidores de lo exótico a fantasear, por medio de ellos, una relación con “negros auténticamente libres” del otro lado del mundo. Para evitar esa trampa, ellos subvierten esa unidad identitaria y la devuelven en forma de un enigma a ser decifrado, un código extraño que hace pensar a los antropólogos y a los politólogos: ¿Cómo puede ser posible un negro que ahora no es esclavo? ¿Cómo puede ser un africano que ya no es negro? Entonces devuelven esa complejidad, que es una manera de por lo menos poner una cierta distancia entre ellos y el mundo externo y con eso desafían los intereses de aquellos que los quieren convertir en una fórmula política de interés transnacional. Ésta es una manera que tienen, por ahora, de desafiar ese orden transnacional y posponer su entrada definitiva en ese mundo tan hostil y predatorio.

Es por ello que propongo que, en este momento, nos toca hacer también el papel de escudo, como alternativa al lugar ya clásico de portavoz de las comunidades. Ello se debe a que imaginábamos un estado nación con una propuesta de cementar sus fracturas a partir de su propia lógica interna, de sus propios valores y los elementos estaban dados con su autenticidad. Entonces habría un lugar para el investigador, lo cual sería el de traer la verdad para el poder; o aún: traer la verdad de la diferencia para que el poder del estado sea ejercido a partir de un principio de ecuanimidad. Sin embargo, quizás sería mejor, por ahora, postergar ese lugar, tan prestigioso en la cultura académica, de portavoz de los nativos, por lo menos hasta que nuestros estados recuperen su capacidad de posicionarse efectivamente en pro de una defensa y un apoyo concreto a las comunidades expuestas a esa fúria fetichista abierta por la desreglamentación de las leyes y valores de preservación y sacralización de la diversidad de producción simbólica activada en el interior de la nación.

V. Cosmopolitismos y apertura hacia el otro: occidental y afroamericano

Para encerrar, me gustaría llamar la atención para algunas discusiones conducidas por alguien sorprendentemente distante de ese campo afro-americano: Jacques Derrida. Contrariando las expectativas de un Coloquio Internacional sobre la Constitución colombiana, el texto del filósofo francés que me atrae aquí no es *Declaración de Independencia*, adonde él desconstruye el documento fundante de la independencia norteamericana, y sí algunos ensayos recientes, sobre temas más abiertamente políticos, como el cosmopolitismo (Derrida 2001 y 2002), la hospitalidad (de 2000) y el perdón (de 2001), en los cuales, de un modo indirecto y sorpresivo, explora temas que se cruzan con lo que hemos discutido aquí. Primero, en su discusión sobre el cosmopolitismo, Derrida busca hacer una genealogía histórica de la idea, como una mezcla de una concepción formulada originalmente por los estoicos griegos y retomada en los textos cristianos de San Pablo. De modo análogo, fundamenta en Grecia y después en el cristianismo, la noción de la hospitalidad, entendida como la acogida irrestrita e incuestionable del extranjero, actitud que permite la formación de un ideal de cosmopolitismo y la consecuente apertura de las ciudades de refugio para los

exiliados. Más que contentarse con hacer la genealogía histórica de esas ideas, Derrida reclama que ese espacio del cosmopolitismo y la hospitalidad aneconómicos hacen parte de la (suya) “herencia” (el término es de él) griega y abrahámica. Luego, en su texto sobre el perdón, en la discusión sobre la reconciliación, retoma esa idea de la herencia y defiende precisamente que sería propio (y específico) de esa herencia, perdonar lo imperdonable.

Por un lado, los argumentos derrideanos en favor de la hospitalidad irrestricta parecerían dejarnos sin maniobra de crítica frente al canibalismo cultural, puesto que la apertura al extranjero (en el caso, el turista, o el que busca entretenimiento) debe ser garantizada siempre, sin que se ponga ningún límite a su circulación por los espacios profanos o sagrados de los nativos del mundo. Sin embargo, lo que me parece haber en común entre el problema puesto por Derrida y por la crisis de los Congados es que los dos sienten que sus respectivas tradiciones culturales corren peligro en una época dispuesta a canibalizar todo. Es a partir de esa percepción que el gran filósofo construye un discurso teórico extraordinario para decir: un momento, señores copiadores de valores ajenos, eso de que andan abusando tiene un origen, una latitud, una referencia histórica, una genealogía, un sitio - es abrahámico (con todo lo antiderrideano que ese argumento, basado en la idea de una “herencia” esencialmente entendida pueda parecer). Y aún más: Derrida quiere defender su herencia, su tradición cultural y entonces parece reclamar que otros han estado apropiándose indebidamente de ella y mal interpretando su sentido e intención. Perdonar lo imperdonable es solamente abrahámico, dice él; de ahí criticar el modo como el ministro de Japón va a Corea y le pide perdón en nombre del pueblo japonés por las masacres cometidas durante la guerra. Para él, se trata de una noción economicista, interesada, de perdón y, como tal, apropiación interesada de la noción abrahámica.

Entiendo que Derrida prácticamente teme que su tradición, o herencia, corre el riesgo de ser sacada para el resto del mundo como resultado también de una especie de canibalismo cultural (lo cual sería el contrapunto de lo que él llamó de “globalatinización” y reacciona afirmando (o reafirmando) su herencia (la “nuestra” es lo que dice, ya imaginando que su lector también se identifica con la herencia occidental-abrahámica), evidentemente frente a las demás, las cuales, debemos inferir, no cargan, en su constitución axiológica, esa noción greco-cristiana-judía-islámica, del perdón irrestricto (tanto que deben copiarlo de su herencia, como fue el caso del Primer Ministro japonés). Entonces, con su inmenso poder argumentativo, insiste en afirmar que esas formas de cosmopolitismo son griegas y cristianas. También como un nativo del Congado, a quien le graban su repertorio y lo divulgan de un modo distorcionado, Derrida parece sentirse invadido y eso ya es, en sí, altamente significativo. Pero serán exclusivas esas nociones de hospitalidad, cosmopolitismo y refugio específicas de Grecia y del cristianismo? No lo creo.

Qué pasa con el candomblé de Brasil, tradición religiosa que tiene como uno de sus preceptos centrales la actitud de acoger a quien sea? Así como el cristianismo paulino de inspiración griega, también el candomblé cuenta con una filosofía del cosmopolitismo. No importa lo que eres, los orichas acogen a quien sea que llegue a su casa. Todos son bienvenidos en una “casa de santo”, como son llamadas las casas que funcionan como sede y templo de las comunidades de adeptos de los orichas. Derrida cita una expresión de San Pablo impresionantemente próxima de la actitud de hospitalidad tradicional de los “hijos de santo” del candomblé: “Así que ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino juntamente ciudadanos con los santos, y domésticos de

Dios” (*Efesios 2: 19*). Todos los seres humanos son hijos de Olorun (el Dios en yoruba) y nadie puede impedir la entrada de una persona en el templo, si los dioses la aceptan, la invitan y la esperan. La casa de culto afrobrasileño es, en sentido literal, un sitio de refugio. Primero, fue refugio de esclavos en busca de algún consuelo contra el sufrimiento espantoso de su condición de no-humanos; después, refugio de ex-esclavos en su intento de estructurar una vida frente a la situación de abandono a que fueron dejados cuando se decretó la abolición de la esclavitud; luego, refugio para la masa de negros pobres, inserida en la parte más inferior del mercado de trabajo durante el siglo veinte; y finalmente, refugio para cualquiera, negro o blanco, que busque apoyo en los orichas para vencer las dificultades de la vida. Así como Derrida defiende la herencia greco-abrahámica de las “ciudades de refugio”, también la herencia africana simbolizó y puso en práctica la “casa abierta”, lista para recibir los perseguidos sin preguntar de dónde y por qué. Que lo haya hecho sin dejar texto escrito no la hace menos canónica o eminente en cuanto tradición.

Sin querer negar la dignidad y la oportunidad de la retomada derrideana de la tradición humanista occidental, no hay cómo comparar, en poder de influencia, la voz de los adeptos del Congado o del candomblé con la voz, también hegemónicamente globalatinizante, del gran filósofo francés. Dado el sistema absolutamente eurocéntrico en que construimos prestigio en nuestras instituciones académicas y culturales, la voz de los adeptos del candomblé siguen bloqueadas en su capacidad de reiterar las filosofías de inclusión ilimitada y apertura hacia el otro, tan urgentes hoy día y que circulan entre nosotros sobre todo en la voz poética de un Lévinas, por ejemplo, quien inspiró fuertemente a Derrida.

Finalizando, la lectura que propongo es exactamente invertida y complementaria a la de Derrida. Con su énfasis en la hospitalidad, Derrida, honorable ciudadano del Primer Mundo, habla también desde el lugar de poder de Francia, país para donde llegan los migrantes pobres de varias partes del Tercer Mundo. Pero el ser humano de los países pobres que busca refugio en los países ricos - el exiliado, el perseguido, el expulsado, el fugado de guerras - no viene con la disposición al canibalismo cultural. Son las Constituciones de los países ricos y democráticos que todavía garantizan la puesta en práctica de los valores de hospitalidad y cosmopolitismo, peligrosamente atacados en el momento presente con la presión mundial ejercida por la Doctrina Bush, de la sospecha del extranjero y el desrespeto a las tradiciones foráneas. En ese contexto de una voluntad de predación intolerante e inmovilizadora de todos los recursos del mundo, materiales y simbólicos, los textos de Derrida suenan como una actualización de la mejor parte de la tradición cultural de su país plasmada, no en música o ritual (como es el caso de su equivalente en otras tradiciones del mundo, entre ellas las indígenas y las afroamericanas), sino en ensayos filosóficos teñidos de espiritualidad y propuestas políticas de conciliación.

Por supuesto, Derrida no habla (porque no se propuso a ello) del efecto de los occidentales en la voracidad consumista por capturar los símbolos ajenos cuando se imponen a los que también ejercen la hospitalidad. Y cuando habla del perdón, de nuevo se refiere al occidental que perdona porque carga la herencia que lo prepara para ello, mientras que nuestra situación de canibalizados exige que sean sobre todo ellos, los occidentales, el objeto de nuestro perdón, cuando vienen a promover la canibalización y la mercantilización de nuestros símbolos sagrados. A Derrida le moviliza salvar lo mejor de su herencia, ciertamente en la expectativa de que esa parte positiva pueda jugar un papel ahora y, a través de esa restauración prospectiva, redireccionar la actitud

del Occidente con la alteridad. Por nuestra parte, contamos con la herencia afroamericana de apertura hacia la alteridad, representada por el candomblé, el Congado, la Jurema y tantos otros textos culturales análogos. Defender la Constitución multicultural de nuestros países contra las presiones por la unilateralidad de la mercantilización infinita, es defender un espacio en que la diferencia tenga valor justamente por no tener precio - como la canción, tocada con instrumentos pobres, que atrajo la Virgen Santa del mar para la tierra; y la piedrita, pequeña e insignificante, que puede transformar el puerto de los horrores en fuente de entrega y felicidad, no sólo para los descendientes de esclavos, para quizás para todos que la escuchen.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Kathleen Cultural Commodization in Tana Toraja, Indonesia, *Cultural Survival Quarterly*, Vol. 14, No. 1, 31-34, 1990.
- BAUDRILLARD, Jean *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994.
- BHABHA, Homi *The Location of Culture*. Londres: Routledge, 1994.
- CARVALHO, José Jorge Globalization, Traditions, and Simultaneity of Presences. Em: Luiz Eduardo Soares (org), *Cultural Pluralism, Identity, and Globalization*, 414-456. Rio de Janeiro: UNESCO \ ISSC \ EDUCAM, 1996a.
- _____ (org) *O Quilombo do Rio das Rãs*. Salvador: CEAO-EDUFBA, 1996b.
- _____ A Morte Nike: Consumir, o Sujeito, *Universa*, Vol. 8, Nº 2, 381-396. Universidade Católica de Brasília, junho, 2000.
- _____ Afro-Brazilian Music and Rituals. Part 1: From Traditional Genres to the Beginnings of Samba. Duke - University of North Carolina Program in Latin American Studies, *Working Paper Series # 30*. Fevereiro, 2000.
- _____ El Misticismo de los Espíritus Marginales, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 37, 112-150, janeiro-dezembro, 2001.
- _____ La Violencia del Fetiche. Texto Inédito de la Conferencia leída en el Centro Leopoldo López Álvarez, en Pasto, Nariño, en noviembre de 2001.
- _____ A Sensibilidade Modernista Face as Tradições Populares. Brasília: Série Antropologia, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2002a.
- _____ Las Culturas Afroamericanas en Iberoamerica: Lo Negociable y lo Innegociable. En: Néstor García Canclini (org), *Iberoamerica 2002. Diagnóstico y Propuestas para el Desarrollo Cultural*, 97-132. Madrid: OEI/México: Santillana, 2002b.
- DERRIDA, Jacques *Specters of Marx*. New York: Routledge, 1994.
- _____ *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Londres & New York: Routledge, 2001.
- _____ Declarations of Independence. En: *Negotiations*, 46-54. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- _____ Globalization, Peace, and Cosmopolitanism . En: *Negotiations*, 371-386. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- DERRIDA, Jacques & Anne Dufourmantelle *Of Hospitality*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor Culturas de Iberoamerica: Es posible un desarrollo compartido? En: Néstor García Canclini (org), *Iberoamerica 2002. Diagnóstico y Propuestas para el Desarrollo Cultural*, 15-28. Madrid: OEI/México: Santillana, 2002.
- KURTZ, Robert O Desenvolvimento Insustentável da Natureza, *Folha de São Paulo, Caderno Mais!*, págs 10-11, domingo, 6 de octubre de 2002.

- LACAN, Jacques A Anamorfose. Em: *O Seminário. Livro 11. Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- MARTINS, Leda Maria *Afrografias da Memória*. São Paulo: Perspectiva/ Belo Horizonte: Mazza Edições, 1977.
- MARX, Karl O Caráter Fetichista da Mercadoria e o seu Segredo. Em: *O Capital, Vol. I*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- PIETZ, William Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx. En: Emily Apter & William Pietz (eds) *Fetishism as Cultural Discourse*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- ROBERTSON, Roland *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Londres: Sage Publications, 1992.
- _____ Values and Globalization: Communitarism and Globality. En: Luiz Eduardo Soares (org), *Cultural Pluralism, Identity, and Globalization*. Rio de Janeiro: UNESCO \ ISSC \ EDUCAM, 1996.
- RUTHERFORD, Jonathan O terceiro espaço. Uma entrevista com Homi Bhabha, *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*,
- SANTA BIBLIA Trad. de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602).
- ZIZEK, Slavoj How did Marx Invent the Syntom? En: Slavoj Zizek (ed), *Mapping Ideology*. Londres: Verso, 1994.

SÉRIE ANTROPOLOGIA
Últimos títulos publicados

311. CARVALHO, José Jorge. Perspectivas de las Culturas Afroamericanas en el Desarrollo de Iberoamerica. 2002.
312. PEIRANO, Mariza G.S. “This horrible time of papers”: documents and national values. 2002.
313. VIDAL, Silvia M. El Chamanismo de los Arawakos de Rio Negro: su influencia en la política local y regional en el Amazonas de Venezuela. 2002.
314. CARVALHO, José Jorge de e SEGATO, Rita Laura. Uma Proposta de Cotas para Estudantes Negros na Universidade de Brasília. 2002.
315. BAINES, Stephen Grant. Estilos de Etnologia Indígena na Austrália e no Canadá vistos do Brasil. 2002.
316. CARVALHO, José Jorge de. Poder e Silenciamento na Representação Etnográfica. 2002.
317. WOORTMANN, Klaas. A Etnologia (Quase) Esquecida de Bourdieu ou, O que Fazer com Heresidas. 2002.
318. RIBEIRO, Gustavo Lins. El Espacio-Público-Virtual. 2002.
319. MACHADO, Lia Zanotta. Atender Vítimas, Criminalizar Violências. Dilemas das Delegacias da Mulher. 2002.
320. CARVALHO, José Jorge de. Las Tradiciones Afroamericanas: De Bienes Comunitarios a Fetiches Transnacionales. 2002.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia
Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Brasília
70910-900 – Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368
Fone/Fax: (061) 273-3264/307-3006
E-mail: dan@unb.br